

# La herencia freudiana: un diálogo entre Marcuse y Foucault

Federico Luis Abiuso

## Resumen

El presente trabajo busca estudiar las lecturas hechas por Marcuse y Foucault de las concepciones que heredaron del psicoanálisis. Este objetivo se inscribe en el campo de la sociología del conocimiento, que facilita tomar una postura acerca de lo que está escrito con el nombre de Sigmund Freud, obra de la cual nosotros también somos sus herederos.

**Palabras clave:** Foucault, psicoanálisis, Marcuse, sexualidad.

## Abstract

### The Freudian heritage: a dialogue between Marcuse and Foucault

This paper aims to study the readings made by Marcuse and Foucault of the conceptions of psychoanalysis inherited by them. This objective is located in the field of sociology of knowledge, which facilitates taking a position on what is written in the name of Sigmund Freud, the work of which we too are the heirs.

**Keywords:** Foucault, psychoanalysis, Marcuse, sexuality.

## Resumo

### A herança freudiana

O presente trabalho busca estudar as leituras feitas por Marcuse e Foucault das concepções que herdaram da psicanálise. Este objetivo está inscrito no campo da sociologia do conhecimento, que facilita tomar uma postura sobre o que está escrito com o nome de Sigmund Freud, obra da qual nós também somos seus herdeiros.

**Palavras-chave:** Foucault, psicanálise, Marcuse, sexualidade.

Una de las preocupaciones centrales que se marcan y remarcan en la historia de las ciencias y de los saberes se puede resumir en la siguiente cuestión: ¿Qué hacer con los conocimientos o las herramientas teóricas que nos son legadas? En este sentido, quisiera en este texto profundizar en lo que yo denomino la *herencia teórico-conceptual*

*de un autor*; en el caso que aquí me respecta, intentare ahondar en las formas en que la obra de Sigmund Freud (1856–1939) fue re significada o reelaborada por autores posteriores. Uno de los pensadores más significativos del siglo XX ubico muchas de sus preocupaciones o reflexiones en abierta relación con lo que había heredado del psicoanálisis freudiano: estoy haciendo referencia al filósofo francés Michel Foucault (1926–1984). Considero que existen al menos dos puntos de encuentro entre Foucault y el psicoanálisis: aquellas reflexiones que tienen que ver con el *poder* y la *sexualidad*. En ambos puntos, la lectura, crítica y reelaboración conceptual que este hace de las categorías teórico–conceptuales del psicoanálisis freudiano lo coloca en clara oposición a otro tipo de lectura: aquella que es propia del filósofo y sociólogo alemán Herbert Marcuse (1898–1979) y que podemos reconstruir con bastante claridad a partir de su obra *Eros y civilización* (1955).

Será a partir de las lecturas de estos dos autores y de establecer un dialogo entre ellos desde donde intentare abordar que hicieron ellos con los conceptos y herramientas teóricas propias del psicoanálisis que habían heredado. Si este objetivo se inscribe en un campo, sería en el campo de una Sociología del conocimiento que nos facilitaría, entre otras cosas, tomar una postura acerca de lo que está escrito con el nombre de Sigmund Freud, obra de la cual nosotros también somos sus herederos.

Considero que no hay mejor manera de iniciar este texto–debate que tomando como punto de partida la siguiente cita de *Historia de la Sexualidad I La voluntad de saber*: “¿Estaríamos ya liberados de esos dos largos siglos donde la historia de la sexualidad debería leerse en primer término como la crónica de una represión creciente? Muy poco, se nos sigue diciendo. Quizá gracias a Freud” (Foucault, 2010: 11).

Yo agregaría que quizás esto también se deba al *freudomarxismo* de Marcuse. Comencemos, pues, observando la postura de este último.

## **La teoría crítica de Marcuse: represión, alienación y sexualidad reprimida**

En las condiciones históricas concretas en las que escribe Marcuse (década del 50 y del 60), el marxismo occidental se planteaba una cuestión de suma importancia: “¿Cómo se articula el orden social con la subjetividad, la totalidad con lo singular?” (Murillo, 1996: 50). Mientras que algunos pensadores buscaron responderla a partir de relacionar el *marxismo* con el *existencialismo* (el caso específico de Sartre), “Marcuse y toda la línea del llamado *freudomarxismo*,<sup>1</sup> abordaron el problema a partir de 1920, tratando de articular marxismo y Psicoanálisis” (Murillo, 1996: 53). Se buscaba a partir de esa síntesis dar cuenta de la compleja relación existente entre la sociedad moderna y la constitución de formas de subjetividad. De esta manera, Marcuse tomo como objeto de su investigación “el nexo entre el campo psíquico y el social” (Elliott, 1992: 77). En este texto quisiera indagar en cuales fueron las herramientas teóricas

---

<sup>1</sup> Dentro de esta corriente se pueden incluir, además de Marcuse, a Theodor Adorno (1903–1969), Erich Fromm (1900–1980) y a Wilhelm Reich (1897–1957), entre otros.

o conceptuales que, tomadas del psicoanálisis freudiano, le permitieron a Marcuse acercarse a ese nexa, y en el mismo recorrido, indagar en las formas en que estas herramientas fueron reelaboradas dentro de su Teoría social.

Una de las concepciones que toma de Freud es la idea según la cual la psique se encuentra dividida entre el principio de placer (asociado a procesos de satisfacción inconsciente) y el principio de realidad (aquel que tiene que ver con el influjo del mundo objetivo sobre la realidad psíquica). Lo que me interesa destacar es que “Marcuse cita estos principios como fundamento de la personalidad y la cultura” (Elliott, 1992: 82). Considero que aquí el autor hace una extrapolación de un concepto que, nacido para explicar el plano de la estructura mental (personalidad), lo vuelca hacia el plano de lo social (cultura); en este proceso, la noción de *represión* va a adquirir un papel central. Y esto, diría, a partir de dos momentos. En la medida en que una parte del *id*<sup>2</sup> se desarrolla como el *ego*, cuya principal función sería “coordinar, alterar, organizar y controlar los impulsos instintivos del *id* para minimizar los conflictos con la realidad: reprimir los impulsos que son incompatibles con la realidad, reconciliar a otros con la realidad cambiando su objeto” (Marcuse, 2010: 42). Aquí estaríamos, a mi juicio, en un primer momento de represión que luego vendría a acentuarse con la afluencia del *super-ego*,<sup>3</sup> que consistirían en un conjunto de restricciones externas que recaen en el *ego* y que llegan a ser su conciencia: el mundo objetivo (principio de realidad) pasa a estar introyectado en el *ego*, que sin más, abandona el principio de placer. Pero es en relación al principio de realidad y a la noción de represión que Marcuse introdujo cambios, cambios que en el presente texto voy a entender como una reelaboración conceptual de las categorías de análisis freudianas.

Lo que hace Marcuse a partir de lo que había heredado del psicoanálisis freudiano es darle historicidad, como bien lo demuestra él mismo en *Eros y civilización*: “los términos freudianos que no hacen ninguna diferencia adecuada entre las vicisitudes biológicas y las sociohistóricas de los instintos, deben aparearse con términos correspondientes que denoten el componente sociohistórico específico” (Marcuse, 2010: 45). Si bien Marcuse sigue a Freud en la generalización de que “una organización represiva de los instintos yace bajo todas las formas históricas del principio de realidad en la civilización” (Marcuse, 2010: 44), el primero va a poner el acento en una reconfiguración sociohistórica de la noción de principio de realidad, centrada en la observación de sus múltiples determinaciones<sup>4</sup> y en la tesis de que los diferentes modos de dominación dan lugar a variadas y diferentes formas históricas del principio de la

---

<sup>2</sup> “Las principales bases de la estructura mental son designadas ahora como el *id*, el *ego* y el *super-ego*. La base fundamental, más antigua y más amplia, es el *id*, el dominio del inconsciente, de los instintos primarios.” (Marcuse, 2010: 41).

<sup>3</sup> “En el curso del desarrollo del *ego* se levanta otra entidad mental: el *superego*. Este se origina en la larga dependencia del infante a sus padres: la influencia paternal permanece en el centro del *superego*.” (Marcuse, 2010: 42).

<sup>4</sup> “Frente a la explicación de Freud, fija y ahistórica, Marcuse sostiene que el contenido del principio de realidad es el producto de varias determinaciones: se estructura según ejes ideológicos, políticos y económicos” (Elliott, 1992: 84–85).

realidad. Lo que propone Marcuse es el reemplazo de esta noción por la de *Principio de actuación (o rendimiento)*, que no sería otra cosa que “la forma cultural específica de realidad constituida por el orden económico del capitalismo” (Elliott, 1992: 84). Asociado a esta forma cultural se destaca la idea de que existan cada vez mayores niveles de *represión* en el plano social. Sin embargo, en este punto Marcuse afirma que no es tan solo la *represión*<sup>5</sup> lo que ha aumentado considerablemente en las sociedades capitalistas modernas, sino que hay también un aumento de lo que él denomina *represión excedente*. Esta concepción, introducida nuevamente con la intención de otorgarle historicidad a las categorías de análisis freudianas, da cuenta del conjunto de “las restricciones provocadas por la dominación social” (Marcuse, 2010: 45), que inducen a renunciaciones libidinales al exterior de las necesarias e indispensables para la existencia de asociación humana civilizada y que están dirigidas principalmente desde las instituciones de dominación (como ser la familia, el mercado, etc.). Un entrelazamiento de esta noción de *represión excedente* con el principio de actuación produjo (o quizás podamos pensar hasta que punto produce, es decir, en los tiempos que corren actualmente) como efecto “la creciente pérdida de autonomía individual en la sociedad moderna” (Elliott, 1992: 85). Considero que es posible rastrear este proceso a partir de la relación que Marcuse establece entre *trabajo alienado* y *sexualidad*. Un recorrido por estos elementos nos permitirá acercarnos a la forma en la cual considero que este autor entiende al sujeto.

Con respecto a la noción de trabajo alienado, Marcuse la toma de Karl Marx (1818–1883), de un manuscrito que lleva justamente ese nombre (“*El trabajo alienado*”) y que se encuentra incluido dentro de los *Manuscritos económicos–filosóficos de 1844*. Si bien es un texto que levanta polémicas y divide aguas dentro del marxismo,<sup>6</sup> no me detendré aquí a explayarme sobre ellas porque considero que no son pertinentes para analizar el uso que Marcuse le da a ese concepto. Podríamos decir, en pocas palabras, que dicha utilización no trae aparejada modificaciones frente al concepto explicado en aquel manuscrito, y que por tanto el mejor de punto de partida es comprender qué entiende Marx por *trabajo alienado*. El primer elemento que debemos tomar es la idea de que el sujeto trabajador se encuentra, alienado, distanciado, extrañado, enajenado pero de inmediato surge el interrogante: ¿frente a qué? Considero que esto lo podemos reflejar, siguiendo a Marx, a partir de cuatro perspectivas.

En primer lugar, teniendo en cuenta la relación que se da entre el trabajador y sus productos del trabajo. En este sentido, la idea fuerte es que el trabajador está alienado del objeto que el mismo produce con su trabajo, es decir, de su producto; este último “se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor”

---

<sup>5</sup> La forma en la cual Marcuse entiende la *represión* (básica) es como el conjunto de “las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización” (Marcuse, 2010: 45).

<sup>6</sup> Aquí me refiero a la idea que tiene Louis Althusser (1918–1990) de marcar una ruptura entre el Joven Marx, el de los *Manuscritos de 1844*, y el Marx Maduro, aquel que escribió *El Capital*, y de plantear la irreconciliabilidad entre uno y otro, sobre todo por los elementos hegelianos que todavía predominaban en los escritos del Joven Marx. Para más detalle, remito a la lectura de *La revolución teórica de Marx* de Althusser.

(Marx, 2006: 106). El trabajador no se reconoce en el objeto que produjo, “el trabajador pone su vida en el objeto; pero ya no le pertenece a él, sino al objeto” (Marx, 2006: 107). En segundo lugar, hay que destacar la alienación del trabajador dentro de la propia actividad productiva, factor que Marx deduce del anterior.<sup>7</sup> Dos son las circunstancias que están relacionadas con este tipo de alienación o enajenación. Por un lado, la idea de que la actividad productiva (o el trabajo, como se prefiera denominarlo) es externa al trabajador; el trabajador no se afirma en su actividad de producción, sino que se niega. Por otro lado, una forma de manifestarse este tipo de alienación es en la medida “en que, en el trabajo, el trabajador no pertenece a sí mismo, sino a otro” (Marx, 2006: 110), lo que produce en el campo de las subjetividades, la pérdida de sí mismo. En tercer lugar, el trabajo alienado distancia, enajena al hombre del *género*; hace que, para el hombre, la vida genérica se convierta en *medio* de la vida individual. En cuarto y último lugar, y que se nos presenta como consecuencia inmediata de las anteriores modalidades de alienación, es la *alienación del hombre* respecto del hombre. Lo que me interesa destacar en todos estos casos es el peso que Marx le otorga a las *relaciones sociales*: en este sentido afirma que “la autoalienación solo puede aparecer a través de la relación real y practica con otros hombres” (Marx, 2006: 116).

Una vez marcada las principales características de esta noción, quisiera meterme de lleno al uso que le da Marcuse a esta categoría conceptual. Como punto de partida este acepta que mientras que trabajan, los hombres “no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan *enajenados*” (Marcuse, 2010: 53). A partir del avance del principio de actuación (orden social capitalista), lo que presupone el desarrollo de una dominación cada vez más racionalizada, Marcuse llega a la conclusión de que el trabajo se expande por la sociedad en una escala más amplia: el trabajo ha llegado a ser general y con ello, ha aumentado el tiempo de trabajo, tiempo que es doloroso en tanto y en cuanto “el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio de placer” (Marcuse, 2010: 53). Basándose tanto en las características básicas del *principio de actuación* (concepto que Marcuse reelabora de Freud, como vimos más arriba) como en la forma en la cual este principio se organiza en la sociedad moderna capitalista (*trabajo enajenado u alienado*), Marcuse da cuenta de un proceso en el cual “las zonas erógenas del cuerpo experimentan una profunda reestructuración psíquica en aras del mantenimiento y de la reproducción del trabajo alienado” (Elliott, 1992: 86). Esta reestructuración puede ser asimismo vista, desde el plano de la dominación social, como un conjunto de *restricciones o represiones* (excedentes) que le son impuestas a la libido, y que marcan, a mi juicio, la manera en la que Marcuse aborda la cuestión de la *sexualidad*. Una de las restricciones que menciona, en este punto en continuidad con Freud, es la *centralización*, evidenciada en la importancia que adquiere la supremacía genital sobre cualquier otro tipo de objeto libidinal. Lo que produce esta restricción es “la desexualización del cuerpo socialmente necesaria: la libido llega a estar concentrada en una sola parte del cuerpo, dejando casi

---

<sup>7</sup> Cito el siguiente fragmento para ejemplificar la forma en la que Marx realiza esta deducción: “El producto es solo el resumen de la actividad, de la producción. Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación” (Marx, 2006: 109).

todo el resto libre para ser usado como instrumento de trabajo” (Marcuse, 2010: 55). No es solo una cuestión de cuerpo–espacio, sino también de cuerpo–tiempo la que se encuentra asociada con esta restricción libidinal. En este sentido, “la sexualidad moderna tiene solo una existencia de tiempo parcial” (Elliott, 1992: 87), la sexualidad se encontraría arrinconada y aprisionada por una distribución represiva del tiempo.

Del análisis en conjunto del uso que hace Marcuse de las categorías de trabajo alienado y principio de actuación/represión excedente concluiría que se podría pensar al sujeto de dicho autor como un *sujeto alienado y reprimido*; reprimido tanto en términos sexuales (como vimos más arriba, a partir de una determinada configuración espacio–temporal), como en cuanto se le imponen necesidades que son asimismo represivas, aquellas de las cuales Marcuse da cuenta en el “*El hombre unidimensional*” (1964) con el nombre de *necesidades falsas*.

Si bien reconozco que fue un logro de este autor el haberle otorgado historicidad a algunas nociones que heredo del psicoanálisis freudiano (principio de realidad, represión básica), no coincido en la preponderancia que le dio al factor represivo dentro de su teoría psicosociológica, ejemplificada en la siguiente cita: “De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. [...] Sin embargo, tal restricción es la precondition esencial del progreso.” (Marcuse, 2010: 27).

Considero que este es un gran déficit en la dilucidación de temas centrales tales como la sexualidad o el sujeto. Mi postura se acerca más bien a la representada por Michel Foucault y a las cajas de herramientas teórico–metodológicas que este brinda para poder reflexionar acerca de cuestiones centrales tales como la sexualidad, el poder o el sujeto. Veamos, pues, en qué consiste este abordaje.

### **Foucault y su rechazo de la hipótesis represiva**

El tema de la sexualidad constituye uno de los puntos centrales de dialogo entre Foucault y el psicoanálisis (ya sea en su concepción freudiana como en el freudomarxismo de Marcuse). Más aún, considero que el primer tomo de “*Historia de la sexualidad*” es un intento de Foucault de desenlazarse de la idea de pensar la historia de la sexualidad moderna como una historia de represión y prohibiciones. Veamos, entonces, como aborda este estudio y cuáles son las principales conclusiones a las que llega.

En la “*La voluntad de saber*”, Foucault da cuenta que se mantiene un discurso sobre la moderna represión del sexo (aludiendo a la existencia de una edad de represión, en el cual la sexualidad pasaría a estar encerrada, confiscada por la familia conyugal, absorbida en la seriedad de la función reproductora) y ello debido a dos elementos: por un lado, lo protege una garantía histórica y política (se hace coincidir la edad de la represión con el desarrollo del capitalismo, con lo cual formaría parte del orden burgués) y por el otro, lo que se suele llamar el beneficio del locutor<sup>8</sup>. Pero de inmediato

---

<sup>8</sup> “Si el sexo esta reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresión deliberada” (Foucault, 2010: 12).

se cuestiona hasta qué punto la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica, en lo que respecta a este punto postula lo siguiente: “No digo que la prohibición del sexo sea un engaño, sino que lo es trocárla en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna” (Foucault, 2010: 17). Lejos de ser una historia de la prohibición o de la represión, considero que la historia de la sexualidad debería leerse en tres planos: el de los discursos, el de las técnicas de poder ejercidas sobre el sexo y el de la constitución de una ciencia de la sexualidad.

En primer lugar, la puesta en discurso del sexo lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado por el contrario sometido a un mecanismo de incitación creciente. A lo que se asiste es a una explosión discursiva en torno y a propósito del sexo. Esta puesta en discurso se apoyó en la matriz de la confesión o de la *confesión de la carne*: todo debe ser dicho, nada debe quedar por fuera del discurso. De lo que se trataba era de “convertir el deseo, todo el deseo, en discurso” (Foucault, 2010: 22–23). Ese es el deber fundamental que inscribió la pastoral cristiana, y que tendrá continuidad en su proyección en la literatura “escandalosa” de Sade. En uno u otro caso, el fin último era poner la actividad sexual en relato, “pero lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder” (Foucault, 2010: 20). De esta manera, la técnica de la confesión fue impulsada y reimpulsada por otros mecanismos, mecanismos de poder que surgieron históricamente y que Foucault denomina *biopolítica*. Estos tienen que ver con la introducción de la noción de la población “como sujeto político, como nuevo sujeto colectivo absolutamente ajeno al pensamiento jurídico y político de los siglos previos” (Foucault, 2011: 63), y como constituyente del “nivel pertinente para la acción económica política del gobierno” (Foucault, 2011: 63). Acción que sería más bien, regulación. En el corazón de la población, como problema económico y político de gobierno, se encuentra el sexo,<sup>9</sup> con variables de análisis que le son propias, tales como la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, la frecuencia de las relaciones sexuales, la incidencia de las prácticas anticonceptivas, entre otras. La introducción de esta noción y de estas variables abre las condiciones de posibilidad para que la conducta sexual de la población pase a ser tanto objeto de análisis como de intervención, con el fin de llevar a cabo una regulación de la misma, en una dirección natalista o antinatalista. Se abre así un registro de saberes y discursos acerca del sexo, que se propaga por diversos ámbitos y por nuevos objetivos: tal es el caso de la institución pedagógica y el sexo de los niños,<sup>10</sup> o de la multiplicación de discursos sobre el sexo desde instituciones tales como la medicina, la psiquiatría, la justicia penal, entre otros. Se podría concluir a partir de estos ejemplos, tomados de un conjunto disperso y

---

<sup>9</sup> El sexo “participa de la regulación de las poblaciones, en razón de todos los efectos globales que induce” (Foucault, 2010: 138). Si bien tomo la *biopolítica* para explicar la multiplicación de discursos sobre el sexo, sería un error abismal no reconocer que el sexo se encuentra, a su vez, en el eje de las disciplinas del cuerpo (lo que Foucault denomina anatomopolítica). O más bien se podría pensar que se encuentra en el cruce de ambos ejes.

<sup>10</sup> En este caso es donde se puede ver con mayor claridad como el sexo se encuentra en el cruce del eje anatomopolítico y biopolítico, en tanto el sexo de los niños está ligado a una cuestión de vigilancia (como procedimiento disciplinario) y a un problema público (en calidad de regulación de la población).

heterogéneo de documentos, que lejos de una censura o prohibición a hablar del sexo, se produjeron discursos sobre el sexo. A fin de cuentas, siguiendo el imperativo de que “el sexo debe ser dicho” (Foucault, 2010: 35).

En segundo lugar, las técnicas de poder ejercidas sobre el sexo produjeron una diseminación e implantación de sexualidades polimorfas. En este punto es donde se ve con bastante claridad la oposición de Foucault / Marcuse. Lejos de una dominación pensada en términos restrictivos hacia la centralización libidinal o la supremacía genital, “nuestra época ha sido iniciadora de heterogeneidades sexuales” (Foucault, 2010: 39). La explosión discursiva que veíamos en los ejemplos anteriormente mencionados provocó un movimiento en el que se interroga cada vez más la sexualidad de los niños, la de los locos, la de los criminales; a todas estas figuras “les toca ahora avanzar y tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son” (Foucault, 2010: 41). A su vez, esta confesión<sup>11</sup> “se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder” (Foucault, 2010: 59). De ahí que se abrieran las condiciones de posibilidad de aparición de una figura como la del perverso y de una clasificación de las perversiones (que encontramos dentro del psicoanálisis en *Tres ensayos sobre la teoría sexual* de Freud, por ejemplo en el caso de los sádicos o masoquistas), así como de otras figuras que se constituyen desde la psiquiatría y de las cuales Foucault da cuenta en el Curso que brinda en el College d’France titulado *Los anormales*, estos son los monstruos, los incorregibles y los onanistas. De lo que se trata en todos estos casos es de figuras que son “el correlato de procedimientos precisos de poder” (Foucault, 2010: 49), y no entendiendo el poder como mera prohibición. Es con relación a ese elemento que Foucault dirige su principal crítica al psicoanálisis freudiano, y en tanto en cuanto es reproducido por Marcuse, al freudomarxismo que este último representa. De inmediato me meteré de lleno en esa cuestión, no sin antes destacar el tercer plano que mencione para hacer una posible lectura de la historia de la sexualidad.

En tercer y último lugar, la voluntad de saber, lejos de tomarlo como un tema tabú, se ha encarnizado en constituir una ciencia de la sexualidad. Una ciencia cuya matriz es el de la confesión, y que busca a partir de ella, la producción del discurso verdadero sobre el sexo. Pero esta técnica de la confesión se fue alterando históricamente. A partir de la pastoral cristiana se difundió en otros dominios: en la medicina, la psiquiatría y también en la pedagogía o incluso en el psicoanálisis, adoptando en ellos la forma de cuestionarios o interrogatorios. De esta manera se constituyó una ciencia–confesión (*scientia sexuales*), cuyo objeto era lo inconfesable–confesado. Esto en oposición a otra forma de saber distinta que se basaba en el arte de las iniciaciones y el secreto magistral (*ars erotica*).

De la lectura de los anteriores tres puntos se podría concluir que, lejos de estar la sexualidad confiscada en el matrimonio, prohibida u absorbida en su supremacía

---

<sup>11</sup> Resulta interesante relacionar el papel que cumple la confesión en relación al sexo con el papel que ella cumple en los suplicios (aquella forma de castigo que está ejemplificada en *Vigilar y castigar*). Se podría pensar que en los dos casos, se espera de ella la producción de la verdad: del crimen y del sexo.

genital, se asiste a una multiplicación de discursos acerca del sexo y asimismo, a una multiplicación de las sexualidades: aparecen nuevas figuras, nuevas formas de subjetividad. El poder cumple en ese proceso un papel central. En ese sentido es que considero que esta forma de entender la sexualidad se puede relacionar claramente con la forma en la cual Foucault comprende el poder, o mejor aún, el ejercicio del poder.<sup>12</sup> Un repaso por estos terrenos nos permitirá ver hasta qué punto la cuestión del poder constituye un punto de diálogo (o mejor aún, de crítica) entre Foucault y el psicoanálisis.

## **El ejercicio del poder como punto de encuentro entre Foucault y el psicoanálisis**

Si bien considero que, siguiendo a la Dra. Susana Murillo, la cuestión del poder está presente desde *Historia de la locura en la época clásica* (1961), es a lo largo de la década del '70 cuando Foucault lo va a tematizar explícitamente. Es una concepción que surge de varias direcciones<sup>13</sup> pero que emerge centralmente con el afán de responder cuestiones que no podían ser explicadas en el plano de la problemática del Saber.<sup>14</sup> Una de ellas podría ser formulada de la siguiente manera: ¿Cómo explicar la formación del Saber en una época, entendido este como el conjunto de lo decible y lo visible? La respuesta la brinda el poder; ahora bien, ¿Qué entiende Foucault por poder u ejercicio de poder? Un recorrido por su trayectoria bibliográfica nos permitirá acercarnos a esa cuestión.

En 1970, Foucault sucedió a Jean Hyppolite en el Collège de France en la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento. La lección inaugural que dictó, publicada luego por diversas editoriales con el nombre *El orden del discurso*, constituye el primer texto en el que Foucault reflexiona explícitamente acerca del poder. Aquello de lo que da cuenta ese texto, entre otras cosas, es de la existencia de procedimientos de exclusión en el plano discursivo. El primero, “el más evidente, y el más familiar también, es lo *prohibido*” (Foucault, 1996: 14). Consistiría en un conjunto de prohibiciones que recaen sobre el discurso, sobre todo en lo que hace a la sexualidad (hasta qué punto eso se opone a lo que postula en *Historia de la sexualidad* es algo que veremos inmediatamente como una ruptura en pensar el poder) o a la política. Lo que me resulta interesante de este primer procedimiento es la vinculación que Foucault hace entre discurso y deseo, vinculación que ubica en continuidad con lo que heredo

---

<sup>12</sup> Esto tiene que ver con el rechazo de Foucault a pensar el poder como una propiedad que se tiene. En este punto afirma que “hay que admitir, en suma, que este poder se ejerce mas que se posee” (Foucault, 2008: 36).

<sup>13</sup> Con direcciones me refiero a algunas condiciones socio-históricas que hicieron posible la emergencia de las reflexiones acerca del poder. Una de ellas es que en 1968, Foucault se convirtió en profesor de una cátedra de Filosofía en la Universidad de Vincennes, en cuyo contexto “desarrollo temáticas directamente relacionadas con la filosofía nietzscheana” (García, 1998: 99). Otra podría tener que ver con su participación en el Grupo Investigación de las Prisiones y el hecho de haber dirigido (junto a otros autores) una publicación hecha por presos.

<sup>14</sup> “La discursividad foucaultea ha planteado alternativa y simultáneamente tres problemas: el del *saber*, el del *poder*, y el de *governabilidad*” (Murillo, 1996: 27). La problemática del saber sería aquella que se inaugura con la tesis doctoral (*Historia de la locura en la época clásica*) y que finaliza con la publicación de *La arqueología del saber* (1969).

del psicoanálisis.<sup>15</sup> Otro de los procedimientos de exclusión es aquel que tiene que ver con una separación y un rechazo; “la oposición entre razón y locura” (Foucault, 1996: 16), tema central en *Historia de la locura en la época clásica*. Un tercer sistema de exclusión sería la oposición entre lo verdadero y lo falso: oposición que se apoya en una base institucional y que tiende a ejercer sobre los otros discursos “una especie de presión y poder de coacción” (Foucault, 1996: 22). Este conjunto de sistemas de exclusión son lo que se ejercen desde el exterior del discurso y que conciernen a la parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo. Pero también existen procedimientos que se ejercen desde el interior de los discursos y que buscan, más que excluir, “conjurar los azares de su aparición” (Foucault, 1996: 38). Entre ellos es posible mencionar el comentario, el autor y el principio de la disciplina. Si bien Foucault afirma que estos principios brindan una serie de recursos infinitos para la creación de los discursos, no por ello pierden su carácter de principios de coacción. Finalmente, existe un tercer conjunto de procedimientos que recaen sobre el discurso, aquellos en los que “se trata de determinar las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos que los dicen cierto número de reglas y no permitir de esa forma el acceso a ellos a todo el mundo” (Foucault, 1996: 38–39). Estos procedimientos son los rituales del habla, las sociedades del discurso, los grupos doctrinales<sup>16</sup> y la adecuación social del discurso.<sup>17</sup>

Independientemente de cada procedimiento tomado en particular, considero que un breve repaso por las palabras a las que alude Foucault (‘exclusión’, ‘separación’, ‘rechazo’, ‘coacción’ y ‘prohibición’) me permite concluir que está pensando la cuestión del poder en términos negativos; de manera similar a como lo hacía Marcuse, en donde, como vimos, el factor represivo cumple un papel explicativo central. Sin embargo, Foucault abandonara rápidamente esa concepción en textos posteriores (por ejemplo, en *Historia de la sexualidad*, en *Vigilar y castigar*), considero que eso se debe en gran parte a su relectura de Nietzsche y a su protagonismo práctico en luchas políticas concretas y reales. Es en relación a esta ruptura que quisiera instalar la cuestión del poder como un punto de encuentro o de diálogo entre Foucault y el psicoanálisis.

En el año 1976, Foucault pronunció una conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, esta fue publicada en *Obras esenciales* con el nombre de *Las mallas del poder*. Desde allí dirige una fuerte crítica hacia la forma en la cual el psicoanálisis entiende el poder. En este sentido afirma que los psicoanalistas, luego de Freud, quizás hayan modificado la noción de instinto, de deseo o de pulsión, pero

---

<sup>15</sup> “El discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo” (Foucault, 1996: 15).

<sup>16</sup> “La doctrina vincula a los individuos a cierto tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro” (Foucault, 1996: 44).

<sup>17</sup> En este procedimiento juega un papel central la educación; en este sentido “todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos con los saberes y los poderes que implican” (Foucault, 1996: 45).

han dejando inalterable la concepción del poder. Aquellos “continúan considerando todavía en sus trabajos que el significado del poder, el núcleo central, aquello en que consiste el poder, sigue siendo la prohibición, la ley, el hecho de decir no” (Foucault, 2010: 890). Esta formulación, dice Foucault, fue desarrollada ampliamente por la etnología, a finales del siglo XIX. De ahí que uno de los principales ejemplos lo constituyan aquellos estudios etnológicos de Durkheim y Levi-Strauss en los que reaparece el problema de la prohibición del incesto. Frente a esta concepción negativa, jurídica del poder, Foucault propone pensar el poder en términos positivos: y eso si verdaderamente “queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder” (Foucault, 2010: 892). Para llevar a cabo este análisis, uno que dé cuenta de los mecanismos positivos del poder, Foucault se va a basar en el Libro Segundo de *El Capital* de Marx; allí encontrara cuatro elementos que le serán fundamentales para la tarea que busca emprender.

En primer lugar, la idea de que no existe un poder, sino varios poderes, entendiendo por poderes “formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo en el taller, en el ejercito, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles” (Foucault, 2010: 892). Por la diversidad de ejemplos que menciona es posible observar que son poderes heterogéneos, de lo que concluye que “la sociedad es un archipiélago de poderes diferentes” (Foucault, 2010: 893). En segundo lugar, destaca el hecho de que estos poderes no pueden ni deben ser comprendidos como la consecuencia (o derivación) de una especie de poder central. En tercer lugar, y esta es quizás la cuestión central en el dialogo entre Foucault y el psicoanálisis, se encuentra la noción de que tales poderes no tienen como función prohibir o impedir, sino que más bien serian “productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto” (Foucault, 2010: 893). Aquí se instala, en paralelo con la idea de un ejercicio de poder *positivo* (contra lo negativo), el hecho de que es, asimismo, *productivo* (contra lo represivo). En cuarto y último lugar, Foucault destaca que hay que considerar estos mecanismos (o procedimientos) de poder como técnicas.<sup>18</sup> Existiría, por tanto, una tecnología de los poderes que se va configurando históricamente. Si bien en *Las mallas del poder*, Foucault menciona principalmente ese texto de Marx, sería un error no destacar la importancia que tiene para él la lectura de Nietzsche, en tanto le brinda elementos fundamentales para poder pensar la cuestión del poder en términos positivos.

Recapitulando, a partir de lo previamente enunciado se podría postular que mas que interesarle a Foucault que el Padre diga que “no”, o que “no debes” (elemento que, por ejemplo, podemos encontrar en *Tótem y tabú*, a partir de las prohibiciones que están asociadas al padre como tótem, esto es, no matar al animal totémico –es decir, al padre– y no tener vínculos incestuosos con mujeres del mismo clan) le interesa que el Padre diga que “sí”; lo que este pueda llegar a habilitar o producir. Esto es lo que lo coloca en clara oposición con el psicoanálisis. Mientras que para esta corriente,

---

<sup>18</sup> “Considerar el poder con respecto a la sexualidad no desde un punto de vista jurídico, sino tecnológico” (Foucault, 2010: 894).

el poder tiene como función impedir o prohibir (lo que llevaría a pensar la represión de la sexualidad como un rasgo característico del poder en la sociedad moderna); Foucault prefiere pensarlo en sus mecanismos positivos o, para ser más precisos, en términos productivos.<sup>19</sup> Para dar cuenta de ello, no hay mejor ejemplo que recurrir al siguiente fragmento de *Vigilar y castigar*: “Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: “excluye”, “reprime”, “rechaza”, “censura”, “abstrae”, “disimula”, “oculta”. De hecho, *el poder produce*; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción” (Foucault, 2008: 225).

Lo que me interesa destacar de este fragmento es la idea del *individuo* como producto del ejercicio del poder; idea que atravesó el conjunto de los textos que conocemos escritos con el nombre de Michel Foucault.

### **La centralidad del “sujeto” en los escritos de Foucault y la posibilidad de hacerse preguntas psicológicas y sociológicas a la vez**

En un texto cuyo título es *El sujeto y el poder* (publicado en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* de Paul Rabinow y Hubert Dreyfus), Foucault afirma que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de su investigación.<sup>20</sup> Considero que esto se puede corroborar siguiendo dos direcciones o perspectivas. Por un lado, rastreando las formas en las que Foucault, en algunos de sus principales escritos, dio cuenta de la emergencia de distintas figuras, de diferentes modos de subjetivación: tales son los casos de *Historia de la locura en la época clásica* (donde aparece la figura del “loco”), *Vigilar y castigar* (donde emerge el “delincuente”) y *La voluntad de saber* (donde nos encontramos, como vimos más arriba, con el “perverso”). Por el otro, a partir del estudio que este realiza de la noción de “cuidado de sí”,<sup>21</sup> de la exigencia de ocuparse de uno mismo. Estudio que no sería otra cosa que una genealogía de las técnicas del yo<sup>22</sup> o de las múltiples prácticas que nos han llevado históricamente a reflexionar acerca de nosotros, a prestarnos atención, a producir una actitud con nosotros mismos; una genealogía, en fin, de “las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y reconoce como sujeto” (Foucault, 1985: 9). Considero que esta dirección de estudio o investigación acerca de la subjetividad está asociada a un nivel de análisis psicológico, en tanto

---

<sup>19</sup> “El poder así planteado, ya no puede ser pensado solo represiva o coactivamente, sino de modo también activo y *constructivo*, en el sentido de que insinúa, tienta, alienta, a través de ideales, convicciones, deseos.” (Murillo, 1996: 71).

<sup>20</sup> “Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos de poder ni en elaborar los fundamentos de dicho análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (Foucault, 1988: 3).

<sup>21</sup> “Lo que me interesa de la cultura helenística, de la cultura grecorromana, a partir de aproximadamente el siglo III a.C., y hasta el siglo II o III d.C., es un precepto para el que los griegos tenían un término específico: *epimeleia hautou*, que significa el cuidado del propio yo” (Foucault, 2009: 71).

<sup>22</sup> Una de esas técnicas sería la escritura. El mismo Foucault afirma en una entrevista que algunas de sus investigaciones giraron en torno al “rol de la lectura y escritura en la constitución del yo” (Foucault, 2009: 52).

el objeto de estudio es un posible “yo”. Frente a este punto, la otra dirección estaría más bien relacionada con la sociología, en tanto implica comprender como emerge el “sujeto” a través de por instituciones o dispositivos,<sup>23</sup> tales como la familia, la sexualidad, entre otros.

Quisiera postular, por tanto, que junto a Foucault se puede hacer preguntas de tipo psicológicas (¿Cuáles fueron aquellas instancias en las que dirigimos la atención sobre nosotros mismos y en las que nos constituimos como sujetos? ¿Con arreglo a que ideales, convicciones, deseos forjamos nuestra personalidad?), como preguntas sociológicas (¿Con arreglo a que instituciones o dispositivos o grupos sociales nos constituimos como sujetos?). Ahora bien, ¿cómo unificar este tipo de preguntas? ¿Cómo superar aquella dialéctica existente entre psicología y sociología? Considero que la respuesta es que hay que recurrir al método arqueológico, entendiendo por este aquel que nos permite buscar “aquello que, por próximo, se hace imposible de ver, de conocer” (García, 1998: 64). Hay que basarnos en ese método porque es el que nos permite desenterrar las verdades y los conocimientos a través de los cuales nos constituimos históricamente como sujetos. De ahí entonces la idea de que se hayan producido, hace ya varios años, dos libros acerca de Foucault, uno dirigido a los psicólogos (*El archivo de occidente: Recorrido por la arqueología foucaultiana* de Raúl García) y otro a los sociólogos (*El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno* de Susana Murillo), dentro de los cuales la cuestión del método aparece como central, marcada claramente como posible línea de investigación.

## Reflexiones finales

A lo largo de este texto intente ahondar en las formas en las que Foucault reelabora (a partir de la crítica), algunas concepciones del psicoanálisis. Considere que dos eran los puntos de encuentro entre Foucault y el psicoanálisis: poder y sexualidad. Creo que existen muchos otros, y que sería interesante desarrollarlos en trabajos posteriores. Asimismo, intente mostrar como esa postura se opone claramente a la representada por Marcuse. Este último toma algunas de las concepciones freudianas, les da historicidad y luego las conjuga con la idea marxista de *trabajo alienado*. Ya di cuenta que las posturas que toma frente a elementos centrales como la sexualidad o el sujeto me resultan insuficientes. A su vez, intente dar cuenta de la forma en la que Foucault critica la manera de entender el poder que tienen los psicoanalistas (lo que incide decisivamente en cómo piensan la sexualidad) y propone otra, basándose, justamente, en Marx. Una forma que, a mi juicio, es más real y concreta que aquella que proponen los psicoanalistas.

---

<sup>23</sup> La acepción foucaultiana de dispositivo es explicitada en el siguiente fragmento: “Para Foucault los discursos se hacen prácticas por la captura o pasaje de los individuos, a lo largo de su vida, por los dispositivos produciendo formas de subjetividad; los dispositivos constituirían a los sujetos inscribiendo en sus cuerpos un modo y una forma de ser. Pero no cualquier manera de ser. Lo que inscriben en el cuerpo son un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, orientar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos” (García Fanlo, 2011:2).

Si tuviese que elegir tomar una postura frente a lo que está escrito con el nombre de Sigmund Freud, me basaría en la de Foucault, porque, a mi juicio, este abre dominios de conocimiento y nuevos campos de investigación para la psicología y la sociología: sobre todo, lo que hace al estudio u investigación del sujeto o del “yo”. Se podría hacer, por ejemplo, una arqueología o genealogía de los diferentes modos en que los sujetos se constituyen como tales en el contexto de transición de una sociedad disciplinaria a una de control.

Quisiera cerrar este texto con esta idea, algo sobre lo que considero que es necesario reflexionar, y más aun, para los que queremos investigar los caminos de entrecruzamiento entre Foucault y el psicoanálisis.

## **Bibliografía**

Elliott, A. (1992). *Teoría social y psicoanálisis en transición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1985). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), Universidad Nacional Autónoma de México. <http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf>

Foucault, M. (1996). *El orden del discurso*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2009). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca Editora.

Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2010). *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2011). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Freud, S. (1986). Tótem y Tabú. En *Obras completas (T XIII)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (2011). *Tres ensayos sobre la teoría sexual*. Barcelona: Brontes.

García, R. (1998). *El archivo de occidente: Recorrido por la arqueología foucaultiana*. Buenos Aires: Eudeba.

García Fanlo, L. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *Revista electrónica A Parte Rei*, 74. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf>

Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.

Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.

Marx, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Murillo, S. (1996). *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: UBA–CBC.

*Fecha de recepción: Diciembre de 2012*

*Fecha de aprobación: Enero de 2013*